



El déficit del querer en Kierkegaard. Clarificación del concepto de «voluntad» en *La enfermedad mortal**

Pablo Uriel Rodríguez**
Universidad de Morón - CONICET
Buenos Aires - Argentina

Para citar este artículo: Rodríguez, Pablo Uriel. «El déficit del querer en Kierkegaard. Clarificación del concepto de "voluntad" en *La enfermedad mortal*». *Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015): 45-66.

Resumen

El artículo presente explica por qué Kierkegaard afirma que los pensadores modernos se equivocan cuando comprenden su propia filosofía como una filosofía *cristiana*. El principal problema del pensamiento moderno es que carece de un concepto correcto de pecado. Por ello, la filosofía de la modernidad solo puede desarrollar una *teoría ética* pero no una *ética para la vida real*. Únicamente el cristianismo tiene un concepto apropiado de pecado y por eso la única ética verdadera es la ética cristiana. Primero, el artículo expone y critica dos objeciones (Aristóteles y Descartes) a la ética intelectual

- * El presente trabajo se inscribe en el marco de una investigación doctoral sobre el pensamiento de Kierkegaard que será presentada en la Universidad de Morón (Argentina). La investigación es financiada por medio de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) de Argentina (abril 2011-marzo 2016) y está radicada en la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS).
- ** Egresado de la Universidad de Buenos Aires (UBA) con el título de Profesor Universitario en Filosofía. Desde el año 2011 se desempeña como docente en la Universidad de Morón (UM) en la materia «Filosofía Social y Teoría Política» de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Realiza sus estudios doctorales en la Universidad de Morón y es becario doctoral del CONICET. Integró diversos proyectos de investigación consagrados al estudio del período poshegeliano. Es miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina y del comité editorial de la Revista *El arco y la lira*. Contacto: blirius@hotmail.com.

desde el punto de vista de Kierkegaard. Segundo, el artículo reconstruye la noción de voluntad humana que es desarrollada en *O lo uno o lo otro*. Tercero, el artículo analiza el argumento principal de *La enfermedad mortal*: sin la idea cristiana de la voluntad, como Kierkegaard la interpreta en *La enfermedad mortal*, la concepción socrática e intelectual del pecado *no puede* ser superada.

Palabras clave

Pecado, voluntad, ética, Kierkegaard, Modernidad.

The *deficit* of willingness in Kierkegaard. Clarification of the concept of «will» in *Sickness unto Death*

Abstract

The present paper explains why Kierkegaard affirms that the modern thinkers are wrong when they understand their own philosophy as a *christian* philosophy. The main problem of modern thought is that it lacks of a correct concept of sin. Because of that, the philosophy of the Modern age can only develop an *ethic theory* but not an *ethic for the actual life*. Only Christianity has a proper concept of sin that's why the only true ethic is the christian one. First, the paper exposes and criticizes two objections (Aristotle and Descartes) against the intellectual ethic from Kierkegaard's point of view. Second, the paper reconstructs the notion of human will which is developed in *Either Or*. Third, the paper analyzes the main argument of *Sickness unto Death*: without the christian idea of the will, as Kierkegaard interprets it in *Sickness unto Death*, the socratic and intellectual conception of the sin *can not* be overcome.

Keywords

Sin, will, ethic, Kierkegaard, Modernity.



Introducción: formulando la cuestión

En la introducción metodológica de *El concepto de la angustia* (1844) puede leerse que «el escepticismo del pecado es totalmente extraño al paganismo [griego]»¹. El desconocimiento del pecado, efecto directo de la concepción intelectualista que domina la reflexión ética del helenismo², es el límite infranqueable contra el cual choca el mundo antiguo. Esta consideración del paganismo clásico, que permanece constante en los sucesivos escritos de Kierkegaard, va adquiriendo mayor intensidad con las diversas publicaciones hasta alcanzar su expresión más fuerte en *La enfermedad mortal* (1849). El libro firmado con el pseudónimo Anti-Climacus considera que quien permanece por fuera de la doctrina cristiana es incapaz de entender la verdadera realidad del pecado³. Esta afirmación contundente supone una nueva, y más exigente, comprensión del cristianismo a partir de la cual el danés será capaz de equiparar la filosofía moderna –es decir, la filosofía que cronológicamente se desarrolla *después de Cristo*– con el paganismo.

Kierkegaard es perfectamente consciente de que esta identificación va en contra de la comprensión que el mundo moderno tiene de sí mismo como cristiano. Al capítulo titulado «La definición socrática del pecado» lo inspira el mismo objetivo global que alienta el esfuerzo de los últimos años de vida del danés, a saber, el de dejar en evidencia el equívoco en el cual incurre la modernidad al denominarse a sí misma cristiana. En el capítulo aludido esta autorreivindicación moderna se expresa en una cuestión específica: la filosofía de la modernidad considera que ha logrado superar la

.....

- 1 Søren Kierkegaards Skrifter (Copenhague: Gad, 1997-2009), 4: 326 / *El concepto de la angustia* (Madrid: Orbis, 1984), 43. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas (SKS) indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación.
- 2 «Para la conciencia moral de los antiguos el pecado viene a ser como el error respecto de sus conocimientos, una explicación aislada que no demuestra nada», Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 4: 326/ *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, 43.
- 3 Cf. Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: 201 / *La enfermedad mortal* (Madrid: Sarpe, 1984), 133.

doctrina socrática que define al pecado como ignorancia⁴. Llegado a este punto al lector de *La enfermedad mortal* puede surgirle, con total naturalidad, la siguiente pregunta: ¿cómo justifica la modernidad su pretensión de haber trascendido a Sócrates? La hipótesis de lectura del presente trabajo es la siguiente: el pensamiento moderno fundamenta su prerrogativa por sobre el socratismo en la posesión de la categoría de la voluntad. Cabe considerar que esta interpretación supone, al mismo tiempo, una ventaja y una exigencia hermenéutica. Implica un beneficio puesto que, en la medida en que también el cristianismo explica el pecado a partir de la categoría de la voluntad⁵, permite entender por qué motivo la filosofía moderna se considera cristiana. No obstante, en la medida en que Kierkegaard considera que aún contando con un concepto de voluntad el mundo moderno no logra superar a Sócrates, queda por delante la tarea de aclarar en qué se diferencia la comprensión cristiana de la voluntad de la comprensión moderna –y, como veremos, también antigua– de la voluntad. Antes de internarse en *La enfermedad mortal* será necesario: primero, analizar algunos intentos históricos de superación del intelectualismo ético socrático (I). Por cuestiones de espacio, en este punto se procederá a una lectura *standard* de Aristóteles y Descartes, tomados, respectivamente, como representantes de la filosofía antigua y moderna. Segundo, considerar el modo en que el proyecto filosófico kierkegaardiano incluye dentro de su itinerario el concepto de voluntad (II). A tal fin se propone una reconstrucción del argumento central de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* a la luz de las consideraciones de Harry Frankfurt sobre la estructura volitiva del ser humano. Una vez transitados estos dos puntos preliminares se continúa con un análisis del concepto de voluntad tal y como este es formulado en *La enfermedad mortal* (III).

4 Cf. Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: 206 / *Ibid.*, 140.

5 «(...) entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento (...), Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: 208 / *Ibid.*, 142.



1. Dos intentos de superación del intelectualismo socrático

La primera discusión crítica del intelectualismo de Sócrates puede encontrarse en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. La exposición del discípulo de Platón comienza afirmando que la tesis socrática «nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia»⁶ contradice la experiencia⁷. La observación de la realidad deja en evidencia que los hombres aun conociendo el bien actúan de modo incorrecto y frente a esta evidencia empírica la ética socrática permanece impotente. Inmediatamente sale al paso un posible contraargumento de raigambre socrática que viene a acomodar la tesis inicial con los hechos: si un hombre afirma comprender el bien y aún así actúa en forma incorrecta es porque, en realidad, no posee un auténtico conocimiento del bien sino, a lo sumo, un saber distorsionado del mismo. Aristóteles descarta esta objeción señalando que la distinción entre conocimiento auténtico y mera opinión solo tiene relevancia para un observador externo «pues algunos hombres que solo tienen opiniones, no dudan, sino que creen saber exactamente»⁸. La solución de Aristóteles al problema de la acción incorrecta no desestima, sin embargo, ciertos principios socráticos sino que los relocaliza en un marco teórico más amplio. El presupuesto básico de Aristóteles es que el intelecto solo puede movilizar al agente en concordancia con

6 Aristóteles, *Ética nicomaquea* (Madrid: Gredos, 2000), VII, 2, 1145b 28-29.

7 Cf. *Ibíd.*, 185.

8 *Ibíd.*, 188, VII, 3, 1146b 26. Es posible ensayar una segunda defensa socrática. Mondolfo explica que Aristóteles opera en su crítica con un concepto restringido de «conocimiento» que no es el de Sócrates. «Esta ciencia o sabiduría de que habla Sócrates no es puro conocimiento separado de la energía vital del carácter, sino todo un hábito o forma espiritual que conforma y gobierna la vida íntegra (...)». Rodolfo Mondolfo, *Sócrates* (Buenos Aires: Eudeba, 1996), 55. Entendimiento y voluntad son una y la misma cosa por lo cual no hay progreso en el conocimiento sin progreso moral. Este, por otra parte, es el momento de verdad que Kierkegaard le reconoce a la posición socrática: «Si un hombre no hace lo que es justo, con ello también demuestra que no ha comprendido (...) Las seguridades que da de haber comprendido constituyen un extravío (...) En este caso la definición de Sócrates es indudablemente correcta. Si uno hace lo que es justo, entonces de seguro que no peca; y si no lo hace, entonces es claro que no ha comprendido. La verdadera comprensión de lo que es justo le impulsaría inmediatamente a cumplirlo, convirtiendo toda su vida en un eco simultáneo de su comprensión; lo que demuestra que el pecado es ignorancia», Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: 205/ *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, 139.

la voluntad. Por este motivo, el planteo de Sócrates es insuficiente al descuidar el hecho de que la actividad del intelecto puede ser afectada por la pasión o los deseos. Aristóteles reemplaza la ignorancia socrática por un oscurecimiento parcial y momentáneo del intelecto provocado por la pasión. El conocimiento está presente, pero permanece ocioso. Enfrentado con una pasión que promueve una acción en la dirección contraria a la dictada por el recto intelecto, el conocimiento pierde la potencia para influir sobre el curso práctico del agente permitiendo que se impongan consideraciones de menor valor cognoscitivo⁹.

La Cuarta meditación cartesiana¹⁰ se ocupa del problema del mal desde una perspectiva gnoseológica. Vale la pena detenerse en ella por dos razones fundamentales. Primero, porque Descartes es un exponente paradigmático de aquella filosofía moderna contra la cual el danés dirige sus objeciones. Segundo, porque en la explicación cartesiana del error juega un papel fundamental aquella facultad que Kierkegaard considerará indispensable para cualquier elucidación del pecado: la voluntad. En las meditaciones de Descartes ni el solo intelecto ni la sola voluntad alcanzan para dar cuenta del error. El intelecto se limita a presentar ante el sujeto las ideas; la voluntad, por su parte, solo afirma o niega lo que le presenta el intelecto. Tomadas por separado y analizadas en sí mismas tanto la facultad intelectual como la facultad volitiva se ajustan por completo a las necesidades del ser humano y al proyecto de progreso en el conocimiento que

9 «Asimismo, los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo (...) El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles, y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro», Aristóteles, *op. cit.*, 190, VII, 3, 1147a 11-25.

10 Para las citas de Descartes utilizamos la siguiente traducción al castellano del texto latino: Rene Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009). Indicamos, a su vez, al final de cada cita la paginación de la edición de las obras completas de Adam y Tannery. *Rene Descartes, Oeuvres de Descartes* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983). En números romanos indicamos el tomo y en numeración arábiga la paginación.



desarrolla Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. «La causa de mis errores –escribe el filósofo francés– no es ni la fuerza del querer que tengo de Dios, considerada por sí, ya que es amplísima y perfecta en su género; ni tampoco la fuerza del entendimiento, porque lo que entiendo, como tengo de Dios el que lo entienda, lo entiendo sin duda correctamente, y no es posible que me equivoque en ello»¹¹. Si las cosas son así ¿cómo es posible, entonces, el error? El error se explica como una suerte de incontinencia¹² propiciada por la disparidad en la extensión del campo de acción que existe entre ambas facultades: «como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo (...) y así me equivoco y pecho»¹³. Cuando el intelecto le presenta a la voluntad ideas claras y distintas, la evidencia inherente a las mismas determina a la voluntad para que ella afirme las ideas; no obstante, cuando la voluntad opera en el vacío o sobre ideas oscuras y confusas permanece, frente a ellas, indiferente. El problema es que la voluntad no suspende la afirmación o la negación de estas ideas sino que se aleja de la tutela del intelecto y, rompiendo la neutralidad inicial, realiza un juicio en condiciones precarias.

Tanto en la solución aristotélica como en la cartesiana, el esquema teórico de Kierkegaard fuerza a detectar una recaída en el intelectualismo socrático. Ello a pesar de que en ambas explicaciones el fenómeno de la voluntad, como exige el danés, clarifica de qué modo es posible el pasaje de la comprensión a la acción, de la teoría a la práctica. ¿Dónde radicaría, entonces, la limitación de estos modelos? Solo es posible, por el momento, ofrecer una primera respuesta parcial a este interrogante. En primera instancia, puede decirse que la insuficiencia de estas explicaciones radica en que ambas están comprometidas con una antropología que se ajusta a la tesis racionalista

.....

11 René Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op. cit., 139 y 141, VII, 58.

12 Margaret Wilson utiliza la expresión «codicia por el conocimiento». Cf. Margaret Wilson, *Descartes* (México: UNAM, 1990), 217.

13 René Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op. cit., 141, VII, 58.

del primado del entendimiento por sobre la voluntad. Como la anterior exposición de la propuesta aristotélica ya fijó su dependencia teórica con respecto al intelectualismo socrático se analizará, ahora, la propuesta cartesiana. La Cuarta meditación enuncia la tesis racionalista bajo la modalidad del «deber ser»: «es claro por la luz natural que la percepción del intelecto debe preceder siempre a la determinación de la voluntad»¹⁴. Este curso de acción *es exigido* porque *puede ser realizado* ya que, según Descartes, es la misma experiencia la que nos revela que la voluntad acata la evidencia de lo verdadero. El problema de esta solución es que no le deja a la voluntad margen de acción frente a la verdad¹⁵, lo cual equivale a repetir junto a Sócrates que quien conoce el bien no puede obrar el mal y que cuando alguien obra el mal es porque no tiene conocimiento del bien.

Del rechazo kierkegaardiano a la solución cartesiana se sigue una interesante conclusión. Kierkegaard tiene que explicar cómo es posible que el hombre se enfrente contra el bien. Este fenómeno solo es posible si, a partir de la concepción cristiana del pecado, se comienza a sospechar de dos principios que Descartes¹⁶ dejaba por fuera de toda duda en sus *Meditaciones metafísicas*: (1) que el intelecto está en condiciones de captar con claridad y distinción la verdad y, más fundamentalmente, (2) que la voluntad no puede oponerse al bien.

2. La estructura reflexiva de la voluntad

De acuerdo con *La enfermedad mortal*, la recaída de la filosofía moderna en el intelectualismo socrático revela dos cuestiones estre-

14 *Ibid.*, 143, VII, 60.

15 «Arriba notamos que si "percibir p es verdadera", todo el trabajo de asentimiento ya se adscribió al entendimiento; lógicamente no queda espacio para un acto de la voluntad», Margaret Wilson, *op. cit.*, 218. Puede señalarse una segunda dificultad al planteo cartesiano y es que no ofrece una explicación del todo convincente a la pregunta que indaga por qué motivo la voluntad abandona la *indiferencia* ante las ideas oscuras y confusas y termina por afirmarlas. Sobre la situación de la voluntad frente a la verdad no deja de ser altamente recomendable el breve y célebre ensayo que Sartre le dedicó al tema: Jean Paul Sartre, «La libertad cartesiana», en *El hombre y las cosas* (Buenos Aires: Losada, 1960).

16 Este presupuesto es compartido por la totalidad de la filosofía griega y es uno de los puntos de partida de la argumentación ética de Aristóteles.

chamente vinculadas entre sí. En primer lugar, que la modernidad opera con un concepto de voluntad que no es el cristiano y, en segundo lugar, que, en vistas de lo anterior, la modernidad es incapaz de pensar a fondo la realidad del pecado¹⁷. Cuál es el concepto cristiano de voluntad que Kierkegaard tiene en mente y cuáles las consecuencias antropológicas que de este concepto se extrae en *La enfermedad mortal* son los temas a abordar en el próximo apartado. Antes de ocuparse de estas cuestiones resultará de suma utilidad ofrecer una reconstrucción del modo en que se introduce el fenómeno de la voluntad en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* (1843) a la luz de una serie de nociones desarrolladas en torno a la facultad volitiva por el filósofo contemporáneo Harry Frankfurt¹⁸. Este breve análisis de la estructura del «querer humano» brindará la base a partir de la cual será posible penetrar la comprensión cristiana de la voluntad elaborada por Kierkegaard.

Tómese como punto de partida una experiencia humana usual. El individuo no se identifica de la misma manera con las distintas preferencias de su querer. Cotidianamente diferencia entre ciertas tendencias de su querer que asume como *propias* y ciertas tendencias de su querer que simplemente se suscitan *en* su ser. Cuando un tercero lo enfrenta con las diversas orientaciones específicas de su querer y le pregunta quién está por detrás de cada una de ellas no siempre responde «yo» con la misma contundencia y seguridad.

.....

17 La incapacidad intrínseca de las filosofías clásica y moderna para plantear correctamente el problema del mal ya había sido anunciada en *El concepto de la angustia*. Tanto el pensamiento antiguo como el moderno quedan inscriptos en los límites de la «primera ética». La «primera ética» es incapaz de explicar el pecado. Cf. Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 4: 327- 328 / *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, 44. La «segunda ética», por el contrario, tras suponer la dogmática cristiana, específicamente el concepto de pecado original, está en condiciones de subsanar el déficit de la «primera ética». Cf. *Ibid.*, 4: 331 / *Ibid.*, 48. Para un estudio exhaustivo de la relación entre la «primera ética» y la «segunda ética» puede consultarse: Arne Grøn, «La ética de la repetición», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 29, (1998): 35-45.

18 La relación Kierkegaard – Frankfurt no ha recibido, aún, la debida atención. Hasta donde llega nuestro conocimiento sobre el tema los únicos que se han ocupado del vínculo entre ambos filósofos son John Davenport, «The meaning of Kierkegaard's choice between the aesthetic and the ethical: a response to MacIntyre», *Kierkegaard after MacIntyre: essays on freedom, narrative and virtue*, editado por en Davenport & Rudd (Chicago: Open Court, 2001), 75 – 112 y, especialmente, Christian Piller, «Morality's Place: Kierkegaard and Frankfurt», *Revista portuguesa de filosofía* 2-4, Vol. 64 (2008): 1207-1219.

En su artículo «Indentificación y externalidad» Frankfurt señala una analogía entre esta distinción y la que puede trazarse al nivel del movimiento corporal entre una acción y un suceso:

Pensamos que es correcto atribuirle a una persona, en el sentido estricto, solo algunos de los acontecimientos de la historia de su cuerpo. Los otros –aquellos respecto de los que es pasiva– tienen sus principios motores fuera de ella, y no la identificamos con estos acontecimientos. De la misma manera, ciertos acontecimientos en la historia de la mente de una persona tienen sus principios motores fuera de ella. La persona es pasiva respecto de ellos y, del mismo modo, ellos no deben serle atribuidos. En otras palabras, una persona no debe identificarse con todo lo que sucede en su mente más de lo que debe identificarse con todo lo que sucede en su cuerpo. Por supuesto, cada movimiento del cuerpo de una persona es un acontecimiento de su historia; en este sentido, es su movimiento y de nadie más. En este mismo sentido, todos los acontecimientos de la historia de la mente de una persona también son suyos (...)¹⁹.

El objetivo de Harry Frankfurt es explicar cómo es posible que los seres humanos sean capaces de realizar semejante discriminación de su propio querer. Su respuesta consiste en plantear que esta distinción surge como resultado de una operación selectiva que la voluntad humana ensaya sobre sí misma con el objetivo de especificarse. En el ámbito del querer existen *deseos de primer orden*, es decir, tendencias particulares que incitan a los seres humanos a un curso de acción posible²⁰. Constatar su existencia no equivale a definir la orientación volitiva de un individuo puesto que para ello es necesario que ese mismo deseo sea el que configura *efectivamente* el sentido de la acción que el individuo realiza o el sentido de la acción que este se ha determinado a realizar. La posesión de *deseos de primer orden* es, todavía, una característica que los hombres comparten con otros seres vivos más o menos desarrollados. A los seres humanos, sin embargo, les está reservada una capacidad que los diferencia del resto de los seres vivos; la capacidad de tomar distancia de sus *deseos de primer orden* y asumir frente a ellos diversas actitudes. Esta

19 Harry Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (Buenos Aires: Katz, 2006), 93.

20 «Consideremos, en primera instancia, aquellas afirmaciones de la forma "A quiere hacer X" que identifican deseos de primer orden, es decir, afirmaciones en las que el término "hacer X" se refiere a una acción». *Ibid.*, 29.



actividad reflexiva va a dar origen a dos nuevos fenómenos: (1) los *deseos de segundo orden* y (2), lo que es exclusivamente humano, las *voliciones de segundo orden*. El individuo posee un *deseo de segundo orden* cuando quiere tener cierto deseo; pero puede suceder que dicho individuo no se conforme simplemente con poseer un deseo sino que quiera, a su vez, que ese deseo sea el que determine su voluntad, es decir, que quiera que un deseo específico *proporcione la motivación de lo que realmente hace*²¹. En este último caso, debe decirse que el individuo posee una *volición de segundo orden*²². Para los seres que son capaces de este nivel volitivo Frankfurt reserva el término «persona»²³.

Las acciones de una persona no siempre están orientadas por deseos confirmados por una *volición de segundo orden*. Es muy común que al actuar la voluntad del individuo se identifique con un deseo que él no quiere tener²⁴. Sin embargo, en esos casos, el individuo no vivencia esta situación con indiferencia. En tanto que *personas* los seres humanos procuran precisar, en el doble sentido de conocer y definir, la voluntad que dirige sus acciones. Ante el fenómeno de la confluencia inconciliable de deseos contrapuestos, la persona solo acepta y se identifica con algunos de los deseos y disposiciones que halla en sí misma²⁵. En otros términos, todas las *personas* tienen un especial interés en configurarse como *agentes activos*, es decir, como *agentes* provistos de una *voluntad libre*. Ahora bien, ¿en qué consiste, de acuerdo con este esquema, la libertad de la voluntad? El individuo es libre cuando su voluntad se identifica con sus *voliciones de segundo orden*, lo que equivale a decir que es libre cuando tiene la voluntad que quiere tener:

21 Cf. *Ibid.*, 31.

22 Cf. *Ibid.*, 32. Para clarificar la distinción entre *deseos de segundo orden* y *voliciones de segundo orden* se puede ofrecer un ejemplo sumamente ilustrativo. Es posible imaginar un médico que trabaja con pacientes adictos y está interesado en conocer la adicción de su paciente en carne propia. En este caso el médico puede querer tener el deseo de consumir una sustancia determinada; sin embargo, no quiere que este deseo se convierta en el motivo que define sus acciones.

23 Cf. *Ibid.*, 27.

24 Cf. *Ibid.*, 36.

25 Cf. Harry Frankfurt, *Las razones del amor* (Barcelona: Paidós, 2004), 32.

(...) la libertad de acción es (aproximadamente, al menos) la libertad de hacer lo que uno quiere hacer. De manera similar, entonces, la afirmación de que una persona goza de libertad de la voluntad significa (también aproximadamente) que es libre de querer lo que quiere querer. Para ser más exacto, significa que es libre de querer lo que quiere querer, o de tener el deseo que quiera. Así como la cuestión de la libertad de acción de un agente está relacionada con el hecho de si se trata de la acción que quiere realizar, la cuestión de la libertad de su voluntad está relacionada con el hecho de si es la voluntad que quiere tener²⁶.

La libertad de la voluntad coincide con la autodeterminación. Sin embargo, esto no significa que los individuos sean capaces de generar en forma espontánea y deliberada el *deseo de primer orden* que ellos querrían confirmar con una *volición de segundo orden*. La autodeterminación de los seres humanos no es absoluta sino relativa. Los hombres carecen de la capacidad de crear un querer determinado, solo pueden resolver activamente si aceptan o rechazan los diversos quererres que se suscitan en sus vidas²⁷.

La descripción que ofrece Frankfurt de la estructura de nuestra facultad volitiva guarda una estrecha relación con lo que el pseudónimo ético de *O lo uno o lo otro* denomina «elección del sí mismo». La relación del hombre consigo mismo es un actuar sobre sí mismo: «El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un recapitular sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión "elejirse a sí mismo" en lugar de "conocerse a sí mismo"»²⁸. «El asunto

26 Harry Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa*, op. cit., 38.

27 Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 3: 246 / *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 232. Una posición similar se vierte en *El concepto de la angustia*: «Esta conciencia del yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se entendió a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad», Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 4: 443 / *El concepto de la angustia*, op. cit., 178.

28 Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 3: 246 / *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 232. Una posición similar se vierte en *El concepto de la angustia*: «Esta conciencia del yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se entendió a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad», Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 4: 443 / *El concepto de la angustia*, op. cit., 178.



[de la elección del sí mismo] –escribe el pseudónimo ético– es bajo que determinaciones considera uno la existencia y vive uno mismo»²⁹. Para aclarar estas palabras, unas líneas más abajo el seudónimo utiliza dos bellas expresiones: en la «elección del sí mismo» se trata de «elegir querer» y de un «bautismo de la voluntad»³⁰. Para el individuo «elegir querer» significa comprometerse con un tipo de existencia en la cual el hecho de que sus acciones sean el resultado de una resolución que él mismo ha tomado en favor de alguno de los diversos cursos de acción que se le presentan en su vida pasa a ser una cuestión de suma importancia e interés. La indiferencia, por otra parte, es la nota característica del existente estético, para el cual qué es lo que se elige es algo que, en último término, carece de verdadera relevancia:

Quando un hombre sopesa de manera estética una multitud de problemas vitales, como tú mismo en lo precedente, no obtiene sencillamente una alternativa, sino una multitud de ellas, dado que en ese caso lo auto-determinante de la elección no se acentúa de modo ético, y dado que, cuando no se elige de manera absoluta, se elige solo para el momento, y, por ende, se puede elegir otra cosa en el instante siguiente³¹.

La elección es, por lo dicho, el nacimiento de una identidad volitiva³², autoelegirse equivale a aceptar la tarea de sostener cierta estabilidad continua del querer. Lo que el pseudónimo ético entiende con las expresiones *elegir querer* o *bautizar la voluntad* es algo equivalente a lo que Harry Frankfurt llama adquirir *voliciones de segundo orden*. Con todo, es de suma importancia que este acto de autoelección no se confunda ni interprete como una creación de sí mismo³³. Muy lejos de comenzar desde cero, al elegirse a sí mismo el individuo se incorpora en el seno de su biografía y asume un compromiso con su propia historia vital: «Este hombre descubre entonces que el "sí mismo" que ha elegido contiene una infinita multiplicidad, y ello porque tiene

29 Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 3: 165 / *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, *op. cit.*, 158.

30 Cf. *Ibid.*, 3: 165-166 / *Ibid.*, 159.

31 *Ibid.*, 3: 163 / *Ibid.*, 157.

32 «La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; esta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume», *Ibid.*, 3: 160 / *Ibid.*, 154. «Lo que un ser humano da a luz en sentido espiritual es el *nisus formativus* [impulso formativo] de la voluntad y esto está a su alcance», *Ibid.*, 3: 198 / *Ibid.*, 188.

33 Cf. *Ibid.*, 3: 207 / *Ibid.*, 196.

una historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo»³⁴. Al definir su identidad volitiva, el individuo no fija las tendencias volitivas que van a determinar sus acciones; sin embargo, lo que sí hace es definir el parámetro a partir del cual va a evaluar su propia biografía, es decir, precisa el criterio que le va a permitir reconocerse o desconocerse a sí mismo en sus acciones. Parte de elegirse a sí mismo implica, como lo afirma la cita anteriormente transcrita, aceptar la tarea de reconocer la identidad volitiva en la propia historia. Habermas retoma esta cuestión aludiendo a un pasaje de *O lo uno o lo otro*. El filósofo alemán indica que «después que el individuo ha decidido existencialmente quién quiere ser, asume la responsabilidad de lo que en adelante va a considerar esencial o no esencial en su propia biografía de la que se ha hecho moralmente cargo»³⁵. En el pasaje al cual hace referencia el filósofo alemán, el autor seudónimo se sirve de una figura específica para definir la relación del individuo con su biografía: la del *editor responsable*. Así como el editor no es el autor pero es quien decide la publicación o no de lo escrito, en el plano existencial el individuo debe decidir reconocer si sus acciones se conforman o no a la identidad que para sí mismo ha elegido. El individuo no se desresponsabiliza de aquellas acciones que él ha realizado y no se ajustan a la identidad volitiva que para él ha definido, pero sí explicita una actitud de rechazo hacia ellas³⁶.

3. La ignorancia adquirida

La noción de «elección del sí mismo» de *O lo uno o lo otro* se retoma en *La enfermedad mortal* como «querer ser sí mismo»³⁷. El hecho de que el primer libro haya sido escrito bajo una perspectiva

.....

34 *Ibid.*, 3: 207 / *Ibid.*, 196. En *La enfermedad mortal* se analizará la pretensión de «autofundamentación» como una de las modalidades más extremas de la desesperación. Cf. Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: / *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, 107-109.

35 Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales* (Madrid: Tecnos, 2002), 103.

36 Cf. Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 3: 248 / *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, *op. cit.*, 233.

37 Para un análisis crítico de este concepto puede consultarse Pablo Uriel Rodríguez, «Querir ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en *La enfermedad mortal*», *Revista Devenires* 29, Vol. XV (2014): 41-62.

ética y el segundo bajo el punto de vista de un cristianismo hiperbólico debe prevenir al lector de que esta reaparición no es una mera repetición. En este sentido, el libro de 1849 viene a subsanar un inconveniente presente en el escrito de 1843. En *O lo uno o lo otro* daría la sensación de que el individuo necesita de una única elección para realizar de allí en adelante su propia existencia en la forma estable del «ser sí mismo». En *La enfermedad mortal*, por el contrario, la plenitud vital se conquista a través de un esfuerzo constante, el «ser sí mismo» solo se alcanza si a cada momento de la existencia se está superando la posibilidad de la desesperación³⁸. Esta puntualización obliga a reconsiderar lo dicho en el apartado anterior. La identidad volitiva no se constituye en un momento inicial sino a través de un proceso continuo. ¿Cuál proceso? Aquel por el cual el individuo examina su historia personal precisamente a la luz de su identidad volitiva. El individuo se *elige a sí mismo* a través de sus *elecciones* y a la par va elaborando el criterio a partir del cual evalúa esas mismas *elecciones*. *Reconocer* la identidad volitiva en las elecciones es al mismo tiempo *conocer* esa misma identidad volitiva. El famoso precepto griego «conócete a ti mismo» no es descartado sino incorporado como un momento esencial del proceso de constitución de la identidad volitiva³⁹. La autoelección es un itinerario de auto-comprensión y esta autocomprensión tiene como objetivo perfilar el carácter específico del propio querer; se trata, en definitiva, de *una continua penetración en la verdad del propio ser*.

Al introducir la noción cristiana de pecado, *La enfermedad mortal* agrega una segunda modificación sustancial a *O lo uno o lo otro*. Atendiendo un aspecto parcial de la definición del ser humano

38 «Para que se pueda decir con toda verdad de un hombre que no está desesperado, es necesario que en cada momento esté eliminando la posibilidad [de serlo]». Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 11: 131/ *La enfermedad mortal*, *op. cit.* 40.

39 El autoconocimiento es de suma importancia porque le ofrece al individuo una comprensión de su propio ser que debe constituirse en el punto de partida de cualquier intento de transformación: «Conociéndose a sí mismo, el individuo no da el asunto por terminado, sino que ese conocimiento es sumamente fructífero, y de ese conocimiento surge el individuo verdadero». Søren Kierkegaards Skrifter, *op. cit.*, 3: 246 / *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, *op. cit.*, 232.

propuesta en las primeras páginas de *La enfermedad mortal*⁴⁰ el pecado puede ser definido como enajenación, es decir, como una perturbación en la relación que el individuo establece consigo mismo⁴¹. Siendo la relación que el individuo establece consigo mismo un querer autorreferencial⁴²; el trastorno existencial que padece el pecador no puede ser otra cosa más que una perturbación volitiva⁴³ puesto que, como se afirma en *La enfermedad mortal*, «un hombre que no tiene voluntad no es un yo»⁴⁴. Para explicar por qué los hombres conociendo el bien obran el mal no alcanza con reivindicar el rol central de la voluntad abandonando la tesis de la primacía del intelecto. Es necesario dar un segundo paso y *calificar* esta voluntad como una *voluntad desafiante*: «¿Qué categoría le falta a Sócrates en su definición del pecado? Le falta la categoría de la voluntad, del desafío»⁴⁵. La noción de desafío (*Trods*) había sido introducida sobre el final de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* para explicar la forma más elevada y peligrosa de la desesperación:

40 «Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro». Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 11: 130 / *La enfermedad mortal*, op. cit., 36.

41 De acuerdo con Wolfhart Pannenberg esta concepción del pecado es propia de la modernidad y alcanza con Kierkegaard su máximo exponente: «Solo después de que se desvaneciera la idea de que el hombre ocupa su lugar en un universo ordenado jerárquicamente a Dios, y solo una vez que se desarrollaron las interpretaciones modernas del hombre como el ser que tiene conciencia de sí mismo, pudo aparecer en el centro de la estructura antropológica del concepto de pecado la contradicción del hombre consigo mismo. Este punto de vista ha sido el adoptado, con extraordinaria penetración, por Søren Kierkegaard». Wolfhart Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993), 119.

42 Kierkegaard suscribiría para su propia filosofía esta afirmación programática de Frankfurt: «(...) el enfoque que adopto para intentar comprender lo que somos es considerar la estructura y constitución del yo. El énfasis que pongo en esto se encuentra, principalmente, en la voluntad. Con frecuencia, la razón ha sido considerada la característica más distintiva de la naturaleza humana y la más claramente definitiva. Sin embargo, creo que la volición se relaciona en forma más estrecha que la razón con nuestra experiencia de nosotros mismos y con los problemas de nuestras vidas que nos resultan más urgentes. Así, es la facultad más personal y más íntima e, incluso, puede ser también la más integral. En cualquier caso, los temas principales que he intentado explorar son la organización interna de la voluntad y lo que ello implica para nosotros», Harry Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa*, op. cit., 9.

43 «Por lo tanto, entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento (...)». Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 11: 208 / *La enfermedad mortal*, op. cit., 142.

44 *Ibid.*, 11: 145 / *Ibid.*, 57.

45 *Ibid.*, 11: 203 / *Ibid.*, 135. La noción de una voluntad corrupta es lo que diferencia el planteo de Kierkegaard de los planteos de Descartes y Aristóteles. En el caso del francés, considerada en sí misma la voluntad era perfecta: aceptaba el bien y permanecía indiferente ante el mal. Aristóteles, por su parte, operaba con el supuesto de una voluntad encaminada siempre hacia el bien.



aquella en la cual el individuo *quiere ser sí mismo relacionándose negativamente con el Poder que lo ha creado*⁴⁶. Al pasar se afirma que esta forma extrema de la desesperación-desafío parece estarle reservada exclusivamente al diablo: «La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante⁴⁷ y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Este es el grado máximo de la desesperación»⁴⁸. Bajo la figura del diablo se explora, valga la paradoja, una *imposible posibilidad*: la de poseer un pleno conocimiento de sí mismo y al mismo tiempo estar desesperado⁴⁹. «¿No debiera –se pregunta Kierkegaard– esa lucidez de conocimiento, y de conocimiento propio, arrancarlo a uno de las oscuras garras de la desesperación?»⁵⁰. Según lo que hasta aquí se ha desarrollado cabe pensar que en el caso de los seres humanos, la respuesta de Kierkegaard a esta pregunta es «sí».

Puesto que la respuesta a este interrogante es afirmativa *La enfermedad mortal* ensaya, solapadamente, una rehabilitación de la definición socrática del pecado. Sócrates afirma que quien obró injustamente no comprendió el bien y en esto tiene razón. Para el filósofo griego, comprender el bien no es un mero asentimiento cognitivo; significa, más bien, la aceptación del carácter vinculante de la verdad⁵¹. Comprender el bien, en los términos de Frankfurt,

46 *Ibíd.*, 11: / *Ibíd.*, 113.

47 Es preciso dejar indicado aquí la necesidad de analizar este pasaje a la luz de la noción de perdón de los pecados expuesta en *Las obras del amor*.

48 Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 11: 157 / *La enfermedad mortal*, op. cit., 75.

49 «En segundo lugar, se necesita que uno tenga lucidez sobre sí mismo, en la medida, naturalmente, que lucidez y desesperación pueden pensarse juntas. Decimos en la medida en que una plena claridad sobre sí mismo, acerca precisamente de que uno está desesperado, pueda conciliarse en realidad con el estado de desesperación». *Ibíd.*, 11: 162 / *Ibíd.*, 82.

50 *Ibíd.*, 11: 162 / *Ibíd.*, 82.

51 Guerrero Martínez nos señala que hay «dos maneras de entender que el seudónimo le atribuye a Sócrates: la primera de ellas se refiere a un falso entendimiento, a una aparente "comprensión racional", a decir que se ha entendido, a hablar como si se fuera sabio en determinada materia, etc. La segunda manera es que aquello que realmente se entiende se traduzca en una verdad operativa, que mueva a una cierta transformación del individuo». Jorge Guerrero Martínez, *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 165-166.

significa convertirlo en el contenido de una *volición de segundo orden*. Sin embargo, en relación a Sócrates, «el cristianismo toma las aguas desde un poco más arriba y nos dice: [si el hombre no realiza el bien]... es porque no quiere comprenderlo»⁵². Sócrates distingue entre «poder» comprender y «no poder» comprender el bien y plantea la cuestión en un nivel intelectual; el cristianismo, por su parte, distingue entre «querer» comprender y «no querer» comprender el bien planteando el problema en un nivel volitivo. La doctrina cristiana resuelve causalmente el «no poder» comprender socrático en un «no querer» comprender⁵³. La *ignorancia* a la cual Sócrates le imputa el mal es, desde la perspectiva cristiana, una *ignorancia adquirida*: el conocimiento se ha oscurecido por una actividad de la voluntad⁵⁴. En el caso del ser humano, por tanto, la realización del mal precisa, de algún modo, de la ignorancia del bien.

Kierkegaard es perfectamente consciente de que esta es, aún, una explicación insuficiente de las cosas. La pregunta lógica es cómo se originó esta perturbación del querer que oscurece el pensamiento. Plantear esa pregunta es ubicarse ya en las fronteras del pensamiento filosófico. «Esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Esto es una cosa completamente lógica, pues de lo contrario cada individuo debería estar en condiciones de poder responder a la pregunta de cómo ha comenzado el pecado»⁵⁵. En otras palabras, la pregunta por el origen de la corrupción de la

52 Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 11: 208 / *La enfermedad mortal*, op. cit., 142.

53 *Ibid.*, 11: 207 / *Ibid.*, 142.

54 *Ibid.*, 11: 201-202 / *Ibid.*, 134. Este mismo esquema explica la posibilidad del mal en cada una de las acciones humanas: «(...) si un hombre no pone en práctica lo justo inmediatamente que lo ha reconocido, entonces, sin lugar a dudas, lo primero que empieza a paralizarse es el conocimiento. Y en seguida se plantea la cuestión de qué es lo que la voluntad estima acerca de lo conocido. La voluntad es un agente dialéctico, y un agente además que tiene las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre. Si la voluntad no encuentra en definitiva estimable el producto del conocimiento, ello no significa, como cabría esperar, que se ponga en seguida a hacer lo contrario de lo que la inteligencia ha captado (...) lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo (...) Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria (...) las fuerzas inferiores aumentan su poderío en las dilaciones (...) Y cuando el conocimiento correspondiente se ha ido oscureciendo al mismo ritmo lento y apaciguador, entonces, ¿qué duda cabe?, ya podrán entenderse mutuamente y mucho mejor el entendimiento y la voluntad (...)» *Ibid.*, 11: 206-207 / *Ibid.*, 140-141.

55 *Ibid.*, 11: 208 / *Ibid.*, 143.

voluntad encuentra su respuesta en el presupuesto dogmático del *pecado original*. Una pregunta de sumo interés para los estudios kierkegaardianos sería, por tanto, la siguiente: ¿sigue siendo válida la explicación del pecado original proporcionada en *El concepto de la angustia* a la luz de la nueva definición de yo humano brindada en *La enfermedad mortal*? Von Balthasar en su estudio titulado *El cristiano y la angustia* le reprocha al autor de *El concepto de la angustia* que en su clarificación del pecado original «la relación del espíritu consigo mismo asume tanto el primer plano, que amenaza olvidar lo principal: la relación con Dios»⁵⁶. Este déficit se corrige en *La enfermedad mortal* por lo cual sería necesaria no tanto una lectura de *La enfermedad mortal* a la luz de *El concepto de la angustia* sino, más bien, una lectura de *El concepto de la angustia* a la luz de *La enfermedad mortal*.

Para concluir una última cuestión. Se dijo que el proceso de autoelección es un proceso de autoconocimiento. Si el pecado es una perturbación de la relación del individuo consigo mismo de ello se sigue que, en virtud del pecado, el individuo está impedido de tener un conocimiento verdadero de su propio ser y, por tanto, está condenado a padecer el fenómeno del autoengaño. Lo que *para* el individuo es un *saber* verdadero es *para* el cristianismo un *no saber*. Esto último, por otra parte, es uno de los elementos principales de la hipótesis de pensamiento que guía al pseudónimo Johannes Climacus en las *Migajas filosóficas*: «Quien busca ha de ser concebido como fuera de la verdad (no yendo hacia ella igual que un prosélito, sino huyendo de ella) o como no-verdad. Él es la no-verdad»⁵⁷. Esta incompatibilidad entre el «para sí» del individuo y el «para nosotros» del cristianismo permite leer *La enfermedad mortal* como una *fenomenología de la conciencia desesperada*. Kierkegaard, al igual que Hegel, comprende el «camino de la desesperación» como una *penetración consciente en la no verdad del saber*. Sin embargo, en

56 Hans Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia* (Madrid: Guadarrama, 1960), 126.

57 Søren Kierkegaards Skrifter, op. cit., 4: 222 / *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Madrid: Trotta, 2001), 30.

el caso del danés este saber pierde por completo su referencia al mundo exterior para volverse exclusivamente hacia el yo interior. El itinerario construido en *La enfermedad mortal* enfrenta al individuo cara a cara con su desesperación, es decir, enfrenta al sujeto con las diversas comprensiones de sí mismo que este asume para huir de su auténtica identidad. La conciencia deberá atravesar el trayecto que separa el error de la verdad. Esta comparación, sin embargo, en la medida en que no puede ser llevada hasta el final permite precisar una cuestión fundamental del análisis elaborado por el danés. El «para nosotros» de la *Fenomenología del espíritu*, lo que Hegel llama «Saber absoluto», es un criterio de evaluación inmanente a la conciencia puesto que es el resultado de la superación progresiva de las contradicciones en las cuales va cayendo el sujeto cuando pretende conocer el mundo. El «para nosotros» de *La enfermedad mortal* es la doctrina antropológica del cristianismo. Se trata, por tanto, de un criterio de evaluación externo a la conciencia puesto que la comprensión cristiana de la existencia no surge como consecuencia de un desarrollo autorreflexivo del sujeto sino como resultado de una intervención trascendente, es decir, de una revelación divina.

La dialéctica de este engaño de sí mismo adquiere su mayor virulencia en lo que respecta, justamente, a la comprensión que el ser humano tiene de su propio querer: el hombre *no sabe* lo que realmente quiere con el agravante de que cree saberlo. Frankfurt emplea el término «ambivalencia» para referirse a aquellas situaciones en las cuales los hombres *no logran resolverse por un contenido específico de su voluntad*. Una persona ambivalente no es la que padece de un conflicto de deseos –ya sean estos *de primer o segundo orden*– sino aquella que no logra superarlo a través de una *volición de segundo orden*⁵⁸. La noción de pecado que elabora Kierkegaard implica una nueva dificultad que viene a añadirse al ya de por sí complejo, y tortuoso, fenómeno de la ambivalencia: al *déficit* volitivo se le agrega un *déficit* comprensivo. El ser humano puede engañarse a sí mismo

58 Cf. Harry Frankfurt, *Necesidad, volición y amor*, op. cit., 162-163.



en torno a dos cuestiones: (i) en cuanto al hecho de haber realizado *efectivamente* una *volición de segundo orden* y (ii) en cuanto al contenido específico de esa *volición de segundo orden* que ha realizado. El fenómeno del autoengaño, entonces, es la explicación de aquella experiencia que parece contradecir la tesis socrática: comprendo el bien y hago el mal. Si hay hipocresía en estas palabras ella no está en un nivel superficial, sino en uno profundo puesto que el individuo cree «auténticamente» no solo que ha comprendido el bien sino que también cree «auténticamente» que quiere realizarlo.

Bibliografía

- AA.VV. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhague: Gad, 1997-2009.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Madrid: Gredos, 2000.
- Davenport, John. «The meaning of Kierkegaard's choice between the aesthetic and the ethical: a response to MacIntyre». En *Kierkegaard after MacIntyre: essays on freedom, narrative and virtue*. Editado por Davenport & Rudd, 75-112. Chicago: Open Court, 2001.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Grøn, Arne. «La ética de la repetición». *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 29 (1998): 35-45.
- Frankfurt, Harry. *La importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós, 2004.
- _____. *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Guerrero Martínez, Jorge. *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

- Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Madrid: Orbis, 1984.
- _____. *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe, 1984.
- _____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1996.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Piller, Christian. «Morality's Place: Kierkegaard and Frankfurt». *Revista portuguesa de filosofía* 2-4, Vol. 64 (2008): 1207-1219.
- Rodríguez, Pablo Uriel. «Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en *La enfermedad mortal*», *Revista Devenires* 29, Vol. XV (2014): 41-62.
- Sartre, Jean Paul. «La libertad cartesiana». En *El hombre y las cosas*. 232-247. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Von Balthasar, Hans Urs. *El cristiano y la angustia*. Madrid: Guadarrama, 1960.
- Wilson, Margaret. *Descartes*. México: UNAM, 1990.

Enviado: 16 de septiembre de 2014

Aceptado: 12 de noviembre de 2014